

BUCHBESPRECHUNGEN

Rothermundt, Gottfried: Buddhismus für die moderne Welt. Die Religionsphilosophie K. N. Jayatillekes (Calwer Theologische Monographien – Reihe C, Band 4). Stuttgart, Calwer Verlag 1979. 190 S., kart., DM 28,-.

Kalatissa Nanda Jayatilleke (1920–1970) ist einer der einflußreichsten Vertreter des modernen Theravāda Buddhismus und hat besonders auf Sri Lanka (Ceylon) großen Einfluß. Die Darstellung seiner buddhistischen Lehre ist auch von besonderer Bedeutung, weil Jayatilleke internationale akademische Anerkennung erfahren hat.

Das Ergebnis der gründlichen Arbeit ist für den christlichen Dialog allerdings deprimierend. Einerseits scheint der Ceylonese selbst der religiösen Wurzel seiner Weltanschauung entwachsen gewesen zu sein; so wehrt er sich – ähnlich wie der immer noch maßgebende Vertreter des Zen-Buddhismus, Suzuki, in seinen reifen Jahren – gegen die Nomenklatur „Mystik“ für die Erfahrungen des Buddhismus. Hand in Hand damit geht auch ein Verkennen der christlichen Religiosität.

Rothermundt plädiert deshalb zum Schluß dafür, daß das Christentum den wahren Buddhismus zum Dialogpartner erwählen soll, nicht den philosophisch „modernisierten“: „Ein Buddhismus, der sich von seinen spezifisch religiösen Wurzeln löste, wäre auch für einen Dialog mit dem Christentum belanglos.“ (135)

J. Sudbrack SJ

Buri, Fritz: Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum. Bern/Stuttgart, Verlag Paul Haupt 1982. 469 S., Ln., DM 80,-.

Die Theologie des Schweizer Dogmatikers möchte eine Radikalisierung Bultmanns sein: nicht nur Entmythologisierung, also Befreiung der Botschaft Jesu von mythischen Vorstellungen, sondern auch noch

„Entkerygmatisierung“, also Befreiung von allen kerygmatischen Inhalten, damit nur noch der „nicht-objektivierbare“ existentielle Vollzug übrig bleibt.

Der Autor stellt – nach einer vergleichenden Einleitung über Buddhismus und Christentum – die Kyoto-Schule der japanischen zen-buddhistischen Philosophie vor: vom Gründer Kitaro Nishida (1870–1945) über Suzuki, Nishitani, Ueda bis zu Masao Abe (geb. 1915). Er geht dabei sorgfältig auf die einzelnen Autoren ein. Mit umfassender Literaturkenntnis (allerdings ohne Vertrautsein mit der japanischen Sprache, dafür aber die vielfältigen englischen Übersetzungen kennend) stellt er die Philosophie der einzelnen dar. Wichtig ist auch die gute Orientierung über die deutschsprachige und englische Diskussion zu Christentum und (Zen-)Buddhismus.

Der Leser allerdings wird durch die vielen, vielen Seiten, die oftmals nur aufzählen und wiederholen, auf eine harte Geduldsprobe gestellt. Er wird auch mit der Eigenwilligkeit des Autors seine Schwierigkeiten haben. Daß Buri anscheinend in seinem dogmatischen Denken bei der „konsequenter Eschatologie“ im Sinne A. Schweitzers und M. Werners stehengeblieben ist, macht ihn weder wissenschaftlich noch glaubensmäßig zu einem Repräsentanten des heutigen Christentums in diesem Dialog. Und so kommt als Ergebnis eigentlich nur heraus, daß Buri in der „Nicht-Objektivierbarkeit“ der eigentlichen Bezüge und Vollzüge des Menschen sich mit dem Anliegen des Zen-Buddhismus eins weiß, daß er sich aber grundsätzlich von dieser Weltanschauung darin unterscheiden weiß, daß für ihn die Selbstverwirklichung des Menschen nur in dialogischer Konfrontation möglich ist. Doch wichtig ist: Die Nicht-Objektivierbarkeit des Personal-dialogischen ist im Grunde weiter, offener, seinstiefer als die von manchen Zen-Leuten verfochtene Auflösung aller Begegnung in konturlose Nicht-Dualität.

J. Sudbrack SJ

Nishitani, Keiji: Was ist Religion? Vom Verfasser autorisierte deutsche Übersetzung von Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt, Insel-Verlag 1980. 437 S., Ln., DM 78,-.

In deutscher und englischer Übersetzung liegt das Hauptwerk des 1900 geborenen japanischen Philosophen Keiji Nishitani über die Religion vor. Wie sein Lehrer K. Nishida fühlt sich Nishitani mehr dem meditativen Zen-Buddhismus verbunden als dem auf die „Anderkraft Amidas“ vertrauenden „Glaubens“-Buddhismus. Aus seiner religiösen Grundbindung heraus will er in einer von westlicher Wissenschaft, Technik und Zivilisation geprägten Welt unter Beachtung ihrer geistesgeschichtlichen und vom Christentum geprägten Entwicklung einen „Ort“ finden, in dem Welt und Mensch bestehen können. Nishitani hat in seinen jüngeren Jahren Schelling übersetzt, Nietzsche und Dostojewski gelesen, bei Heidegger in Freiburg studiert. Die japanischen Schriftsteller des beginnenden 20. Jahrhunderts, die Zenschriftsteller Hakuin und Takuuan, später Dogen, haben ihn beschäftigt. Er hat, angeregt durch Nishida, die von protestantischen Germanisten besorgten Eckhartausgaben studiert, mit Barth sich befaßt, mit E. Brunner und Tillich diskutiert. Die katholische Theologie ist ihm erst nach Entstehung seines Hauptwerkes zum Gesprächspartner geworden. Mit K. Rahner hat er sich gelegentlich über das „anonyme Christsein“ ausgetauscht und diesem das „anonyme Buddhistsein“ an die Seite gestellt (vgl. K. Rahner, Schriften XII, 276).

Die Lektüre des Buchs ist schwierig genug. Denn es ist nicht systematisch verfaßt worden, sondern essayhaft entstanden: „Was ich schrieb, fand ich, brachte nicht zureichend zum Ausdruck, was ich sagen wollte. Also setzte ich meine Überlegungen in einem zweiten Artikel mit anderem Titel fort, ohne das Gefühl loszuwerden, dem Gegenstand nicht gerecht geworden zu sein. So schrieb ich weiter, bis vier Aufsätze vorlagen. Aber noch immer fühlte ich, daß zu dieser Sache mehr zu sagen wäre, und so fügte ich zwei weitere Essays an: die beiden letzten Kapitel dieses Buches.“ (7) Bei der Übersetzung des Buches hat er selbst dann weiterhin mit Hand angelegt.

Manches hat er auf Anfragen der Übersetzer hin erläutert und erweitert, so daß die Übersetzungen nicht mehr in allen Punkten dem Original entsprechen. Die deutsche Übersetzung weist noch nicht die in der neuen englischen Übersetzung erreichte Beständigkeit im Gebrauch bestimmter Terminologien auf, leidet gelegentlich an gewollten, z. T. aber auch falschen Heideggerianismen (u.a. wird die im japanischen Original vorhandene, im Englischen dagegen schwer nachzuvollziehende Unterscheidung von „existentiell“ und „existential“ wiederholt falsch wiedergegeben). Dennoch vermittelt die Übersetzung – wenn man in Zweifelsfällen nicht übereilt urteilt – einen Zugang zu Nishitanis Ringen um die Religion. *Kap. I* sucht ein Personenverständnis, das die Kritik an einem egozentrischen Personbegriff mit den Werten einer selbstlosen, egolosen Personauflösung verbindet. *Kap. 2* greift die Diskussion erneut auf. Bedeutsam ist hier zu sehen, daß Nishitani (mit der Mehrzahl asiatischer Denker) von einem abgrenzenden, sich verschließenden, ego-zentrischen Verständnis der Person ausgeht, wobei die geöffnete, auf ein Du bezogene Personalität nur in der Verneinung der Person in den Blick tritt. Bemerkenswert ist, wie Nishitani sich mehr als die Vielzahl asiatischer Gesprächspartner an die christliche Trinitätslehre, sodann an die kenotische Christologie heranstest. Bei allen Fragen, die bleiben, ist zu beachten, daß Eckhart zwar als *ein* Ansatzpunkt betrachtet wird, daß aber an ihm vorbei weitergefragt wird auf die Grundlagen des Christentums hin.

In den *Kap. 3 und 4* steht im Zentrum das, was Nishitani – um Verwechslungen zu vermeiden – mit dem Sanskritwort „sūnyata“ = Leere bezeichnet und damit von einem nihilistischen Verständnis des absoluten Nichts unterschieden wissen will. Bei dieser „Leere“ bzw. dem „absoluten Nichts“ geht es nicht um einen Negativbegriff, sondern um die Bezeichnung der unsagbaren, im asiatischen Verständnis aber auch nicht *ontologisch* verstandenen Wirklichkeit. Mystik, negative Theologie, damit religiöse Grunderfahrungen müssen hier im Austausch gesehen werden, aber auch die zerbrechenden Grenzerfahrungen des Menschen vor seinem radikalen Scheitern,

vor dem Abgrund seiner Sinnlosigkeit, damit des Nichts, vor dem radikalen „Großen Zweifel“, von dem die Buddhisten sprechen. Wo die den Menschen umgebende Welt ihm die radikale Offenheit für den Horizont, den Himmel, das Firmament nicht mehr versteckt, weil er sich in die Haltung des Loslassens und damit wahrer Freiheit einübt, wird der „Standpunkt der Leere“ zur neuen „Mitte“, aber auch zur Möglichkeit, in ein neues Verhältnis zu Zeit und Geschichte zu treten (Kap. 5 u. 6).

Es kann hier nicht darum gehen, Gespräche, die kaum begonnen haben, durch eigene Fest-Stellungen sogleich wieder zu beenden. Es muß gelesen, nachgedacht und dann nachgefragt werden. Die Frage der Selbstlosigkeit in der Radikalität ihrer geschichtlichen Verwirklichung ist eine Herausforderung des Christentums. Nishitani selbst schreibt gegen Ende: „In der religiösen Liebe oder im Mitleiden ist der höchste aller möglichen Standpunkte verwirklicht.“ (419) Die lebendige Verwirklichungsgestalt ist hier nicht Christus, aber auch nicht Buddha, sondern der Völker und Religionen offensichtlich vereinende Franziskus.

Man möchte dem für den Prozeß des Verstehens zwischen abendländischen und fernöstlichen Menschen, zwischen Christen und Buddhisten so wichtigen Buch die Beachtung wünschen, die ihm gebührt. Es regt zum Nachdenken an und macht deutlich, daß Religion mehr ist als Nachdenken; es ruft in einen offenen Raum, von dem wir Christen sagen, daß sich uns in ihm ein Antlitz, ein Anspruch, ein Ruf zur Nachfolge offenbart und mit-teilt. *H. Waldensels SJ*

Khoury, Adel-Theodor: Gebete des Islams (Topos-Taschenbücher, Bd. 111). Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag 1981. 112 S., kart., DM 8,80.

Spätestens seit Khomeinis Revolution im Iran und der Errichtung seines „Gottesstaates“ steht der Islam wieder häufig im Mittelpunkt des Weltinteresses. Wohl eher notgedrungen beginnt nun auch der Westen sich mit dem geistigen Hintergrund dieser nach dem Christentum größten Religionsgemeinschaft zu beschäftigen.

Khourys Bändchen beansprucht keineswegs, eine detaillierte Studie islamischer

Geistigkeit zu erstellen. Der Autor geht viel bescheidener vor. Er stellt Gebetstexte zusammen: Das Pflichtgebet jedes Moslems, bestimmte empfohlene Gebete, solche aus dem Koran und andere aus der bloßen Tradition und schließlich Gebetsvorschläge von islamischen Mystikern. Jede dieser in Gruppen zusammengefaßten Texte werden von Khoury knapp erklärt. Er legt dar, welchen Sinn das Beten im Islam überhaupt hat, widmet einige Passagen der geschichtlichen Entwicklung islamischer Spiritualität, greift Themen auf wie z.B. die Stellung der Mystiker zur Ehe, zur Askese usw. Seinem Titel nach präsentiert sich dieses Büchlein bescheiden. Nichtsdestoweniger aber werden vom Autoren die großen Themen einer philosophischen Gotteslehre ihrem Lösungsweg nach zumindest angedeutet. Man findet Antworten auf Fragen wie „Kann man Gott überhaupt erkennen?“ (bes. 97f.), was bedeutet „Vorsehung Gottes“ im Kontext menschlicher Freiheit (94–96) usw. Die Beantwortung dieser Fragen fällt im Islam sehr unterschiedlich aus. Zum Beleg verweist der Autor auf das sehr spannungsreiche Verhältnis von Mystik und Orthodoxie (100–102).

Für einen ersten Einblick in die Spiritualität des Islams ist dieses Büchlein gewiß geeignet. Sicherlich empfindet der Christ nach der Lektüre etwa mancher Gebete Mohammeds, daß die Haltung des gläubigen Muslim gegenüber Gott nun gewiß nicht die schlechthin christliche ist: „Ich bitte dich um den höchsten Rang im Paradies“ (53), „ermögliche uns, Rache an denen zu nehmen, die uns mißhandeln“ (51), um nur zwei Beispiele zu nennen. Vorsicht aber vor eilfertiger Verallgemeinerung!

Eine ganz andere Sprache reden die Gebete Ali ibn Abu Talibs (vgl. 53). Schließlich gehört zum Islam auch ein Mystiker wie Al-Halladj, der angesichts seiner Feinde Gott um Vergebung für sie bittet. Khoury selbst verschweigt und verdunkelt den fundamentalen Unterschied zwischen Christentum und Islam keineswegs (vgl. 102–106). Dennoch gilt für die Lektüre dieses Buches das, womit der Autor es ausklingen läßt: „Bei der Suche nach Gott kann jeder religiöse Mensch von jedem ehrlichen Gottsucher lernen...“ (106)

H. Biallowons